

# El sacerdot Crinis i el pastor Ordes: trets anatólis en el mite d'Apol·lo Esminteu \*

Joan Pagès Cebrián

Universitat Autònoma de Barcelona

Departament de Ciències de l'Antiquitat i de l'Edat Mitjana

Find similar papers at [core.ac.uk](http://core.ac.uk)

provided by

## Resum

La bibliografia existent fins ara entorn de la figura homèrica d'Apol·lo Esminteu ha negligit el mite del sacerdot Crinis i el pastor Ordes, un resum del qual ens ha arribat en l'escoli D a *Ilíada* I 39. L'article analitza aquest mite en comparació amb el de Demèter i el mite hitita de Telipinu i aporta a la qüestió arguments que ens permeten d'afirmar que l'Apol·lo Esminteu homèric és una figura que es fonamenta en la *interpretatio Graeca* d'un culte local amb trets anatólis prou identificables.

**Paraules clau:** Apol·lo Esminteu, Crinis, Ordes, mites anatólis, aculturació.

**Abstract.** *Crinis the priest and Ordes the shepherd: Anatolian features in the myth of Apollo Smintheus*

Former bibliography about the Homeric god Apollo Smintheus has neglected so far the myth of Crinis the priest and Ordes the shepherd, which is narrated in a synthetic *historia fabularis* in the D-Scholium to Iliad A 39. The purpose of this paper is to offer an analysis of this myth in comparison to that of Demeter and the Hittite myth of Telipinu, in order to provide new arguments to the question. As a result of my studies about the issue I can declare on a solid basis that the Homeric Apollo Smintheus is built upon an *interpretatio Graeca* of a local cult that bears important Anatolian features.

**Key words:** Apollo Smintheus, Crinis, Ordes, Anatolian myth, culture contact.

La qüestió de l'origen del culte a Apol·lo Esminteu i la seva relació amb el ratolí ha estat abordada ja des de l'antigor des de diferents òptiques i amb resultats desiguals. L'aparició d'aquesta figura complexa al principi de la *Ilíada* va suscitar l'interès de comentaristes i erudits. D'altra banda, la consolidació d'aquest culte com

\* Aquest article recull un estudi realitzat en el marc del projecte I+D del MEC HUM2006-08652 *Textos mitogràfics en logògrafs grecs i en els escolis menors a Homer*. Edició, traducció i comentari, sota la direcció de Francesc Cuartero Iborra (Universitat Autònoma de Barcelona).

a culte d'estat en l'Eòlida minorasiàtica va mantenir viva la qüestió, i molts autors se'n feren ressò<sup>1</sup>.

Modernament, el tema es reobrí al segle XIX des del vessant de la mitologia comparada. Grohmann<sup>2</sup> propugnà una protodivinitat indoeuropea darrere la figura d'Apol·lo Esminteu. En la mateixa línia, Grégoire, Goossens i Mathieu<sup>3</sup> advoquen per una divinitat genuïnament tessàlia predecessora d'Asclepi, divinitat mèdica que emprà animals menuts en els rituals de guariment, principalment el talp, però també petits rèptils<sup>4</sup>. La tesi de Grégoire, Goossens i Mathieu reconstrueix una hipotètica protodivinitat mèdica \*Askalabhos<sup>5</sup>, de la qual deriva l'Asclepi clàssic. La seva relació amb el talp explicaria l'aparició de la figura d'Apol·lo Esminteu mitjançant la traslació d'algunes de les atribucions primitives d'Asclepi a l'Apol·lo local tessali (no el panhel·lènic dèlfic), divinitat que s'associaria al ratolí (per analogia amb el talp) a causa de les seves propietats medicinals. Aquest déu seria, doncs, el predecessor tessali de l'Apol·lo Esminteu minorasiàtic, sempre segons la tesi de Grégoire, Goossens i Mathieu. L'ascendent indoeuropeu seria confirmat per les concomitàncies funcionals i simbòliques entre aquesta divinitat i l'indi Rudra.

La bibliografia posterior no se n'ha fet gaire ressò, probablement perquè aquesta tesi sembla explicar *obscurum per obscurius*. D'altra banda, no hi ha cap rastre a la Grècia continental del culte a Apol·lo Esminteu<sup>6</sup>, el qual se circumscriu a l'àrea estricta de l'Eòlida insular i asiàtica. Tampoc no hi ha possibilitat de rastrejar

1. Str. XIII 1, 46; 48; Paus. X 12, 4-6; Ael. N. A. XII 5; Apollon. 143, 9 [s. u. Σμινθεῦ = Apio Grammaticus, *Fragmenta de Glossis Homericis* 122]; Clem. Al. *Protr.* II 39 8-9; Sch. in *Il.* I 39; Eust. in *Il.* I 39; Heraclides Ponticus apud Eust., *loc. cit.*; Menander Rhetor, Περὶ Σμινθιακοῦ (= Περὶ ἐπιδεικτικῶν XVII) *passim*; Sch. in Clem. Al. *Protr.* 30, 5; Sch. in Lyc. *Al.* 1302-3, Q. S. VII 402; St. Byz. s. u. Σμίνθη, Σμίνθιον; Hsch. s. u. Σμινθεύς, σμίνθος; Plin. *Nat.* 5, 123; l'epigrafià i la numismàtica ens forneixen també d'exemples de l'abast d'aquest culte d'estat. Per als testimonis epigràfics, *IG* XII 2, 529; *CIG* 3577, 3582 (2), vegeu *Inscripfen Griechischer Städte aus Kleinasien* Band 3: *The Inscriptions of Alexandrea Troas* ed. M. RICL. Österreichischer Akademie der Wissenschaften, Nordrhein-Westfälische Akademie der Wissenschaften. Bonn, 1977, 82 s.; 136. Per a la iconografia de testimonis numismàtics: *LIMC* 378 a-d. Convé recordar aquí la cèlebre estàtua del déu obra d'Escopas descrita per Estrabó, *loc. cit.*, una altra prova de la puixança del santuari en època clàssica i posterior. Malaauradament, tots els testimonis materials són força tardans, i no hi ha evidència del culte en època arcaica fora de la tradició literària, començant per la referència a la *Il·lada*.
2. GROHMANN, J. V. (1862), *Apollo Smintheus und die Bedeutung der Mäuse in der Mythologie der Indo-Germanen*. Praga. [Tesi doctoral citada i resumida per GRÉGOIRE-GOOSSENS-MATHIEU, *non uidi, uid. infra.*]
3. GRÉGOIRE, H., GOOSSENS, R., MATHIEU, M. (1949), *Asklèpios, Apollon Smintheus et Rudra: études sur le dieu à la taupe et le dieu au rat dans la Grèce et dans l'Inde*, Brussel·les.
4. D'aquí l'advocació apol·línia Σαυρόζκτονος.
5. D'aquí ἀσκάλαφος, nom d'una espècie de mussol, i l'antropònim Ἀσκάλαφος, aquell qui fou testimoni ocular del rapte de Persèfone, fill del riu Aqueront (Apollod. I 5, 3; II 5, 12; Ov. *Met.* V 539 cf. Euph. fr. 9 Clua = 11 VAN GRONINGEN). Un altre Ascàlaf és un fill d'Ares (Il. II 512; IX 82; XIII 478; 518; 526; XV 112; Paus. IX 37, 7). GRÉGOIRE-GOOSSENS-MATHIEU posen en relació etimològica aquest nom amb el d'Asclepi.
6. FARNELL, L. R. (1907), *The Cults of the Greek States*, vol. IV, Oxford, 165. GRÉGOIRE-GOOSSENS-MATHIEU admeten la manca de proves que demostrin l'existència del déu dels ratolins a Tessàlia.

l'ascendència indoeuropea per la via de la lingüística comparada: no s'ha identificat cap teònim que es pugui posar en relació lèxica amb Asclepi o Esminteu, malgrat les similituds innegables amb la figura de Rudra. Σμινθεύς, com σμίνθος, és un mot de substrat segons la *communis opinio*; els antics ja n'eren conscients.

L'objectiu d'aquest article és cridar l'atenció sobre un aspecte que les tesis anteriors han omès: els elements anatólis en la figura d'Apol·lo Esminteu<sup>7</sup>.

Només hi ha una font<sup>8</sup> que ens permet d'abordar la qüestió: l'escoli menor a *Ilíada* I 39<sup>9</sup>. Aquest escoli recull el resum d'una llegenda molt poc coneguda, la història del sacerdot Crinis, el qual hauria estat el fundador del culte a Apol·lo Esminteu a la Tròade. Tant la tradició exegètica antiga com la crítica moderna han tractat amb indiferència aquest testimoni, que ha estat considerat, amb tota probabilitat, fruit d'una interpolació tardana i, com a tal, no mereixedor del més mínim crèdit.

El nostre punt de vista és diferent. Creiem que hi ha indicis que permeten d'atorgar credibilitat al testimoni, que cita la seva font: Polèmon d'Ílion<sup>10</sup> el periegeta, que, amb tota probabilitat, visqué entre els segles II i I aC, citat per primer cop per Ateneu<sup>11</sup>. L'anàlisi que procedim seguidament a exposar demostrarà, segons el nostre criteri, que el mite narrat és molt antic i que el periegeta ens ha conservat un testimoni molt valuós d'una tradició oriental que s'amaga darrere la *interpretatio Graeca*. Transcrivim, a continuació, el text objecte de comentari:

7. Pel que fa a elements de procedència sirioanatòlia en el culte d'Apol·lo olímpic, vegeu BURKERT (1985), *Greek Religion*, Harvard [versió original en alemany editada a Stuttgart, 1977], p. 144. Burkert no fa, però, cap menció d'Esminteu i el seu culte.
8. Si exceptuem Eustaci, en el seu comentari al mateix passatge de la *Ilíada*, que sembla ser tributari de l'escoli.
9. Molt probablement, el resum que llegim en l'escoli es remunta a l'anomenat *Mythographus Homericus*, baula de transmissió entre la font citada, Polèmon (vegeu *infra*) i el text escoliogràfic que ens ha legat la tradició manuscrita. Sobre aquest autor hipotètic vegeu CAMERON, A. (2004), *Greek Mythology in the Roman world*, Oxford U. P., 62 s.; MONTANARI (1995), «The Mythographus Homericus», *Greek literary theory after Aristotle: a collection in honour of D. M. Schenkeveld*. Ed. J. G. J. ABBENES, S. R. SLINGS, I. SLUITER. Amsterdam; VAN ROSSUM-STEENBEEK, M. (1998), *Greek Reader's Digest? Studies on a selection of subliterary papyri*. Leiden-Nova York-Colònia, cap. 3, 85-118. Sobre la recepció d'aquest text i la incorporació que se'n va fer en el corpus dels *Scholia minora*, vegeu PAGÈS, J. (2005), «Anàlisi del escoli D a Ilíada I 5: una aproximació a la gènesis del corpus». *Actas del XI Congreso de la SEEC* (Santiago de Compostela 15-20 de septiembre de 2003), Madrid, vol. II, p. 453-460.
10. És cert que no podem admetre de forma acrítica aquestes citacions tardanes, però tampoc no n'hem de descartar *a priori* la pressumpta veracitat amb idèntica manca de criteri. La qüestió de la fiabilitat de les *subscriptions* ha estat àmpliament debatuda, però no s'ha arribat a una solució de consens. En qualsevol cas, s'han d'estudiar independentment, i sovint, com s'ha pogut comprovar, són referències indirectes o citacions erudites extretes de manuals. Això no invalida, però, la possibilitat que la notícia que transmeten es remunti realment a l'autor citat. Aquest fou el parer de LÜNSTEDT, P. (1961), *Untersuchungen zu den Mythologischen Abschnitten der D-Scholien*, Hamburg, rebutant la tesi de SWARTZ, E. (1881), «De Scholiis Homericis ad historiam fabularum pertinentibus», *NJPhP*, Supl. 12, p. 405-463. Recentment, Cameron (*op. cit.*) ha tornat a parlar de citacions falses o, com a molt, referències erudites darrere de les quals no hem de veure consultes del text de l'autor citat.

Ἐν Χρύση πόλει τῆς Μισίας Κρῖνις τις ἱερεὺς ἦν τοῦ κείθι Ἀπόλλωνος. τούτῳ δὲ ὀργισθεὶς ὁ θεὸς ἔπεμψεν αὐτοῦ τοῖς ἀγροῖς μύας, οἵτινες τοὺς καρποὺς ἔλυμαίνοντο. βουληθεὶς δὲ ποτε ὁ θεὸς αὐτῷ καταλαγῆναι πρὸς Ὅρδην τὸν ἀρχιβούκολον αὐτοῦ παρεγένετο, παρ' ᾧ ξενισθεὶς ὁ θεός, ὑπέσχετο κακῶν ἀπαλλάξιν. καὶ δὴ παραχρῆμα τοξεύσας τοὺς μῦς διέφθειρεν. ἀπαλλασσόμενος οὖν, ἐνετείλατο τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ δηλῶσαι τῷ Κρῖνιδι. οὗ γενομένου ὁ Κρῖνις ἱερὸν ἰδρύσατο τῷ θεῷ, Σμινθέα αὐτὸν προσαγορεύσας. ἐπειδήπερ κατὰ τὴν ἐγχώριον αὐτῶν διάλεκτον οἱ μῦες σμίνθοι ἐκαλοῦντο. ἡ ἱστορία παρὰ Πολέμονι<sup>12</sup>.

El mite d'Apol·lo Esminteu parteix d'un esquema mitemàtic i narratiu molt concret: la desaparició d'un déu i les seves conseqüències. Segons la *communis opinio*, els mites que presenten aquest esquema delaten un origen o una influència anatoli<sup>13</sup>.

Noti's, però, que el resum que ens ha arribat amb l'escoli no parla explícitament de desaparició, però sí d'epifania. Crec, tanmateix, que hem d'entendre aquesta epifania com una reaparició; així doncs, la desaparició del déu hi és, però de manera implícita<sup>14</sup>. Més endavant hi tornarem.

Dos mites ens permeten de restituir l'esquema primitiu de motius narratius en el mite d'Apol·lo Esminteu i d'investigar-ne els significats i les funcions, així com la relació amb el ritual. Són el mite grec de Demèter i Persèfone i el mite anatoli de Telipinu. Proposo, a continuació, una descomposició del mite per motius, a partir del text de l'escoli i en comparació amb els dos mites esmentats:

- Motiu 1: la còlera.
- Motiu 2: la desaparició.
- Motiu 3: la plaga.
- Motiu 4: l'epifania.
- Motiu 5: l'hospitalitat.
- Motiu 6: la deposició de la còlera.
- Motiu 7: la restitució.
- Motiu 8: la fundació d'un culte.

11. XIII 79; vegeu DEICHGRÄBER, a Pauly, *RE* XXI s. u. *Polemo* 9; SANDYS, J. E. (1967), *A History of Classical Scholarship*, vol. I, Nova York-Londres, p. 154-155; PFEIFFER, R. (1981), *Historia de la filología clásica*, vol. I, Madrid [edició original en anglès Oxford 1968], p. 436 s. Primera edició (que coneguem) dels fragments de Polèmon d'Ílion: *Polemonis Periegetae Fragmenta* ed. L. PRELLER 1838 [reimpressió Amsterdam 1964]; JACOBY no va arribar a publicar els testimonis d'aquest autor, tal com tenia previst, en el volum IV dels seus *FGH*.
12. Edició en línia de H. VAN THIEL (<[www.unikoeln.de/phil-fac/ifa/vanthiel/ScholiaD.pdf](http://www.unikoeln.de/phil-fac/ifa/vanthiel/ScholiaD.pdf)>).
13. KIRK, G. S. (1982), *El mito*, Barcelona [edició original en anglès Londres, 1970], p. 206 s.; BURKERT, W. (1979), *Structure and History in Greek Mythology and ritual*, Berkeley, 140; CUARTERO, F. (2004), «Orígens orientals: aculturació i innovació en el mite grec», *Ciència, didàctica i funció social dels estudis clàssica*, Actes del XIV Simposi de la Secció Catalana de la SEEC (Vic, 26-28 de setembre de 2002), Barcelona, p. 27-45, especialment p. 29-33.
14. PRELLER, en el comentari a la seva edició (citada *supra*), ja feia una observació semblant (p. 64).

Observem, a continuació, la distribució dels motius (número entre parèntesis) al llarg del relat, fent ús d'una traducció aproximada realitzada per a aquest propòsit:

A Crisa de Mísia hi havia un tal Crinis, sacerdot de l'Apol·lo local. El déu es va encoleritzar contra ell (1) i va enviar una plaga de ratolins de camp, que arruïnaven les collites (3). Més tard, el déu va voler reconciliar-s'hi (6), i es va presentar a casa del pastor Ordes (4). Va ser allotjat per aquest (5) i li va prometre de fer desaparèixer la plaga. Va matar els ratolins amb les seves fletxes (7) i, un cop aplacada la seva còlera (6), va ordenar a Ordes que revelés la seva aparició a Crinis (4). I així va ser, i Crinis va instituir el culte d'Apol·lo dels ratolins (8)<sup>15</sup>.

Si comparem l'estructura del mite d'Apol·lo Esminteu amb el de Telipinu<sup>16</sup> analitzant-ne els motius un per un, observem el següent (els números de l'enumeració es corresponen amb els motius especificats més amunt):

1. Desconeixem el motiu de la còlera del déu en tots dos casos. Podem, però, imaginar-nos-la partint d'esquemes narratius recurrents, tant entre la literatura grega com en la hitita: el motiu de la còlera el trobem en el fet que algú ha negligit el culte degut al déu<sup>17</sup>. Ara bé, si Apol·lo Esminteu fa objecte de la seva còlera un individu, el sacerdot Crinis, la còlera de Telipinu es desferma contra tots els déus.
2. La desaparició de Telipinu és explícita i, de fet, el nucli del mite. En el cas d'Esminteu, com hem dit, la intuïm, però ara el motiu ha quedat desplaçat a un espai marginal.
3. La plaga la pateixen els homes, mentre que, en el cas de Telipinu, homes i déus. Novament trobem una omisió en el cas que ens ocupa, però la carestia dels homes afecta els déus, que deixen de rebre les ofrenes degudes; novament, els detalls coincideixen de forma implícita. El mite anatóli ens permet de continuar omplint els buits temàtics i estructurals del relat.
4. L'epifania d'Apol·lo Esminteu ocupa l'espai nuclear equivalent a la desaparició de Telipinu. Funcionalment, però, parlem d'una oposició binària formada per desaparició i reaparició. Els dos motius es revelen com a pols positiu i negatiu (respectivament) d'un mateix mitema que ocupa un espai equivalent en el complex mite-ritual. La diferència afecta només l'apreciació narrativa. La reaparició de Telipinu es dona al final del relat, fet que permet de narrar la cerca infructuosa per part dels altres déus i el ritual conciliatori que cal practicar per a aplacar la còlera i fer tornar el déu. Veiem, doncs, que en el mite de Telipinu

15. El motiu 2, la desaparició, com ja hem dit, no s'explicita, però cal entendre l'epifania com una reaparició. Per tant, el motiu 2 hi és implícit.
16. GARCÍA TRABAZO, J. V. (ed., 2002), *Textos religiosos hititas: mitos, plegarias y rituales*, Madrid, on es recullen les tres versions fragmentàries del text hitita transcrit amb traducció castellana, bibliografia i notes (p. 105-139). Vegeu també BERNABÉ, A. (ed. 1979), *Textos literarios hititas*, Madrid, p. 47-59.
17. Vegeu WEST, M. L. (1997), *The East face of Helicon: West Asiatic Elements in Greek Poetry and Myth*. Oxford, p. 124 s.

els aspectes associats al culte ocupen un espai destacat: es dona una coincidència entre absència del déu i pràctica ritual. En canvi, en el mite d'Esminteu, els elements culturals s'hi han desplaçat també a un espai marginal. El motiu de la recerca infructuosa ha desaparegut de la versió conservada del mite d'Esminteu, però no podem deduir *e silentio* que no hagués format part del complex originari.

5. L'hospitalitat d'Ordes equival funcionalment al ritual practicat pels déus per al retorn de Telipinu i als tributs oferts per Kamrusepa, divinitat amb implicacions màgiques. Esminteu està encoleritzat amb un mortal, Crinis, i serà un altre mortal, Ordes, qui aplacarà la seva còlera, oferint-li l'hospitalitat deguda. Observem novament com s'incideix en els elements narratius en detriment dels còltics. Però l'hospitalitat forma part del culte, al cap i a la fi.
6. La deposició de la còlera d'Apol·lo Esminteu és posterior a l'epifania, mentre que amb Telipinu s'esdevé a la inversa. Tanmateix, podem parlar d'una segona epifania (vegeu resum i esquema): Apol·lo ordena a Ordes de revelar el seu retorn.
7. La desaparició de la plaga de ratolins equival funcionalment a la recuperació de la fertilitat de la terra i de la fecunditat d'animals i d'éssers humans en el mite de Telipinu.
8. El caràcter etiològic del darrer motiu és innegable. Ens trobem en tots dos casos davant de la institució d'un nou culte.

No hi ha dubte, doncs, respecte a l'isomorfia de tots dos mites i a les equivalències funcionals en el camp del complex mite-ritual. Les divergències se circumscriuen exclusivament a l'àmbit de l'estructura narrativa.

Comparem, a continuació, el mite d'Apol·lo Esminteu amb el de Demèter i Persèfone.

En primer lloc, cal advertir sobre la complexitat narrativa del mite de les dues deesses que ja trobem a la versió més antiga, l'*Himne Homèric* a Demèter. La concatenació de motius apareix alterada en relació amb els exemples anteriors. Alguns dels motius estan duplicats, començant pel subjecte del mite, que és doble. Les desaparicions són, doncs, també dues. Intentem, abans, d'establir un esquema de motius, amb una classificació alfabètica posant-hi les equivalències numèriques al final entre parèntesis:

- a) Desaparició (involuntària i passiva) de Persèfone per rapte (2).
- b) Recerca infructuosa (sense equivalència amb el mite d'Esminteu, però sí amb el de Telipinu).
- c) Còlera de Demèter contra els déus, en assabentar-se del rapte (1).
- d) Desaparició (voluntària i activa) de Demèter (2).
- e) Hospitalitat: Demèter acollida a casa de Cèleu (5).
- f) Conjur de Demèter per donar la immortalitat a Demofont (sense equivalència).
- g) Segona còlera de Demèter, ara contra els homes, en trencar-se el conjur practicat amb Demofont (1).
- h) Epifania: Demèter es dona a conèixer a Cèleu (4).

- i) Cèleu erigeix un temple a Demèter per aplacar la seva còlera (8).
- j) Demèter es reclus en el seu temple i negligeix les seves tasques, la qual cosa provoca una gran carestia (3).
- k) Súplices dels déus a Demèter perquè deposti la còlera (sense equivalència amb el mite d'Esminteu, però sí amb el de Telipinu).
- l) Reparició (epifania) de Persèfone (4).
- m) Motiu de la magrana com a causa de la desaparició anual de Persèfone (2).

La complexitat narrativa de la versió homèrica s'explica pel gran mestratge de la tradició àedica a l'hora de narrar mites antics. Tanmateix, com podem apreciar, els motius que hem analitzat en els dos mites anteriors van apareixent i alguns reapareixent en aquest bell mite de les dues deesses.

Per finalitzar amb la comparació, fem-ne una ullada sinòptica:

Motiu	Esminteu	Demèter <sup>18</sup>	Telipinu
1	Apol·lo s'encoleritza contra el sacerdot Crinis de Crisa.	Demèter s'encoleritza contra els déus, contra el rei Cèleu i els mortals.	Telipinu s'encoleritza contra els déus i contra el rei.
2	Apol·lo desapareix.	Demèter desapareix.	Telipinu desapareix.
3	Plaga de ratolins: destrucció de les collites i carestia consegüent.	Carestia i infertilitat.	Els déus es veuen privats del banquet a causa de la carestia i de la infertilitat de la terra.
4	Epifania del déu (a Ordes).	Recerca infructuosa de Persèfone i Epifania de Demèter (a Cèleu).	Recerca infructuosa de Telipinu per part dels altres déus. Epifania retardada.
5	Ordes ofereix hospitalitat a Apol·lo.	Cèleu ofereix hospitalitat a Demèter.	Kamrusepa ofereix sacrificis i altres ofrenes a Telipinu.
6	Apol·lo deposa la còlera.	Demèter deposa la còlera.	Telipinu deposa la còlera, torna i reprèn les seves funcions (epifania retardada, motiu 4).
7	Desapareix la plaga i la terra torna a ser fèrtil.	La terra torna a ser fèrtil.	La terra torna a ser fèrtil.
8	Crinis institueix el culte d'Apol·lo Esminteu.	Cèleu institueix els misteris d'Eleusis.	El rei planta un arbre davant l'altar de Telipinu i hi penja un velló de xai (etiologia cultural).

18. Els motius en el quadre no estan disposats segons l'ordre en què apareixen en l'himne homèric. Vegeu RICHARDSON, N. J. (1974), *The Homeric Hymn to Demeter*, Oxford, p. 1-3 (introducció a la seva edició comentada de l'himne en la qual figura a l'inici un resum dels motius narratius i la seva concatenació).

Si establim un eix entre el mite (com a relat) i el culte (com a pràctica ritual) i hi situem els tres relats mítics en les coordenades respectives atenent el pes que cadascun atorga a un pol o a l'altre, ens adonarem que el mite de Telipinu tendeix cap al pol cultural, car la descripció del ritus que cal practicar per al retorn del déu desaparegut ocupa un espai nuclear en la narració<sup>19</sup>. El cas de la versió himnica de Demèter i Persèfone se situaria en una coordenada més propera al mite com a relat, atesa la profusió i la complexitat amb què estan disposats i interrelacionats els diferents motius narratius<sup>20</sup>, sense que això pressuposi la desaparició dels elements culturals. Quant al mite d'Apol·lo Esminteu, caldria postular una posició intermèdia. Encara que els elements culturals hagin desaparegut pràcticament del resum que ens n'ha arribat, l'estructura narrativa és força simple, i la dimensió ritual es manifesta amb claredat després de la comparació que n'hem fet.

Des d'un punt de vista estructuralista, la polaritat entre desaparició i reaparició (epifania) és nuclear en el mite i esdevé el factor que vincula mite i ritual. Ara bé, la versió de l'escoli omet la desaparició, que només s'endevina per comparació amb els mites anàlegs i per deducció, com ja hem dit. Aquesta omisió es deu, al nostre entendre, a dos factors: el primer, el desgast provocat per la transmissió del mite i l'extrema sinteticitat del relat. El segon, no tan prosaic, és el que Lévy-Strauss<sup>21</sup> anomena «estructura simplificada» i «oposició afeblida». En efecte, en el procés de transmissió oral dels mites, el sistema d'oposicions binàries que en determina l'estructura es va debilitant. Aquestes oposicions es van desdibuixant i, arribat el moment en què el significat primitiu del mite s'ha oblidat, se'n conserva l'anècdota, enregistrada per escrit, amb algunes incoherències, com és ara l'epifania explicada sense la desaparició prèvia.

La balança entre ritual i mite es desequilibra a favor del mite, que acaba convertit en un relat un xic desconcertant i incoherent, però la mitologia comparada ens permet de reconstruir, si més no parcialment, l'estructura primigènica i de llegir-ne les funcions, tal com acabem de fer amb el mite d'Apol·lo Esminteu narrat en l'escoli. No hi ha, doncs, dubte que, amb la transmissió dels mites, el valor cultural primitiu es va afeblir i els elements narratius es van complicant fins a la creació de relats complexos i obres literàries, com és l'*Himne Homèric a Demèter*<sup>22</sup>. Alguns vestigis del ritual que s'amaga darrere el mite relatat van apareixent en la

19. En realitat, s'hi descriuen tres rituals per invocar el déu i fer-lo tornar: el primer el practiquen els déus; en efecte, la cerca hi apareix descrita a la manera d'un ritual; el segon és l'ofrena de Kamrusepa, i el tercer el ritual del velló descrit al final, l'autèntic ritus fundacional del culte.

20. *Vid. supra*.

21. LÉVY STRAUSS, C. (1973), *Anthropologie Structurale Deux*, París, Plon, p. 216 s.

22. La *Ilíada* n'és un altre exemple clar, tant el cant I pres com a unitat, amb la còlera d'Apol·lo, l'epidèmia consegüent, el ritus conciliador i la deposició de la còlera, com el tema general del poema, la còlera d'Aquil·les. El substrat ritual ha desaparegut, car ens trobem davant d'una creació literària, però és indubtable que l'estructura del relat conserva el motiu del déu que desapareix perquè ha estat ofès, i les conseqüències de la seva còlera. El capítol de l'ambaixada, en el cant IX, recorda l'episodi dels déus que visiten Telipinu en el seu recés i intenten convèncer-lo perquè torni. VEGEU NAGY, G. (1999), *The Best of the Achaeans*, Baltimore-Londres, p. 80 s. [segona edició augmentada], on es posa de manifest la dimensió religiosa i cultural de tot aquest material narratiu de tradició oral.



narració. Així doncs, com a fruit de l'anàlisi feta des d'aquest punt de vista al mite d'Apol·lo Esminteu, arribem a la conclusió que el breu resum que ens n'ha perviscut es remunta sens dubte al mite fundacional del culte a una divinitat local anatólia, sincretitzada posteriorment amb l'Apol·lo portat pels colons eolis establerts a la zona de la Tròade i les illes adjacents.

Els déus olímpics són divinitats complexes, figures polièdriques que aglutinen funcions, simbologies i iconografies diverses superposades en diferents estrats que es van afegint conforme la divinitat panhel·lènica va incorporant trets de divinitats locals que actuen com a substrat còltic<sup>23</sup>.

Apol·lo Esminteu és el fruit de la superposició de la divinitat hel·lènica portada pels emigrants eolis establerts a la Tròade i la identificació del déu de l'*apel·la* amb una divinitat anatólia agrària amb una funció clara: el control de les plagues periòdiques de ratolins de camp que destrüïen les collites. L'Apol·lo edic és una divinitat més associada a la transhumància i al món ramader (Apol·lo νόμος), que no pas a un context més específicament agrari, que sembla més propi de la divinitat anatólia. La funció apotropaica de tots dos déus actuà com a element identificador: Apol·lo protegia els ramats dels atacs dels llops (Apol·lo λύκειος), mentre que el proto-Esminteu protegia les collites de les plagues de ratolins. El caràcter sincrètic de la nova divinitat és una manifestació clara del procés d'aculturació que s'esta consolidant en la zona de la Tròade; el mestissatge de la seva població tindrà un reflex en aquesta figura sincrètica<sup>24</sup>. Elià<sup>25</sup> ens parla del culte al ratolí practicat pels habitants d'Amàxitos, bo i afirmant que el déu Apol·lo és anomenat Esminteu, ja que els eolis i els habitants de la Tròade anomenen σμίνθος el ratolí<sup>26</sup>. És important advertir la distinció que estableix entre Τῶες i Αἰολεῖς: no hi ha dubte que es refereix als autòctons anatólis i als colons grecs, respectivament, amb la qual cosa estableix una diferenciació conscient encara en una època tan tardana.

Així doncs, sembla que és difícil de mantenir qualsevol tesi que advoqui pel caràcter originari del déu Apol·lo Esminteu com a divinitat grega. Ja hem apuntat, a l'inici de l'article, que no hi ha rastre de l'existència d'un culte a Apol·lo associat al ratolí en la Grècia continental, ni tan sols a Tessàlia. La relació entre Asclepi i el talp en els cultes primitius d'aquesta regió sembla vinculada més aviat a aspectes medicinals que no pas a la funció apotropaica. Això explica el poc ressò de la tesi de Grégoire-Goossens-Mathieu, car la hipòtesi d'un trasllat de funcions i simbologia d'Asclepi (associat al talp) a Apol·lo Esminteu, tot i que és molt imaginativa, sembla que té un objectiu clar: garantir l'hel·lenitat d'Apol·lo Esminteu i presentar la

23. Vegeu WEST, *op. cit.*, p. 54.

24. Vegeu NENCI, G., CATALDI, S. (1983), «Strumenti e procedure nei rapporti tra greci e indigeni», *Forme di contatto e processi di trasformazione nelle società antiche*, actes de les jornades de Cortona (del 24 al 30 de maig de 1981) ed. G. NENCI, Pisa-Roma, p. 581-606.

25. Ael. N. A. XII 5.

26. Quant a l'etimologia de Σμινθεύς, quasi totes les fonts citades anteriorment coincideixen. Aristarc, però, es negava a acceptar-la, perquè la trobava massa prosaica i impròpia d'una divinitat olímpica, i feia derivar el nom del toponim Σμίνθη, ciutat de la Tròade (vegeu Apollon., *loc. cit.*).

figura com a legítimament grega<sup>27</sup>. Però després de l'anàlisi comparativa feta, sembla molt més plausible postular l'existència d'una divinitat anatòlia com a substrat de l'Apol·lo Esminteu homèric, el déu que en la *Ilíada* està de part dels troians, atesa la seva condició de divinitat aborigen<sup>28</sup>.

Farnell<sup>29</sup> ja es plantejà la qüestió i, dut per l'afany de demostrar la condició de divinitat hel·lènica d'Esminteu i davant la manca de proves de l'existència del culte d'aquest déu a la Grècia continental, formulà la hipòtesi d'un estrat cretès previ a la colonització eòlica. Es basa en el fet que el mot ρατίνθος, 'ratolí', del substrat prehel·lènic, es troba també testimoni a Creta, i d'aquí en dedueix l'origen eteocretès. Però Farnell no té en compte que el mot és comú als dialectes septentrionals, l'eòlic i el dòric, i que probablement foren els doris els portadors del mot a l'extrem meridional del món grec. Aquesta sembla una explicació més versemblant, davant de la hipòtesi de Farnell<sup>30</sup>.

El culte d'Apol·lo Esminteu es troba perfectament configurat en la *Ilíada*, en una època en què el component aborigen devia ser encara ben viu. La imatge clàssica, però, ens el presenta absolutament hel·lenitzat. Hi contribuïren, d'una banda, la tradició historiogràfica, profundament hel·lenitzadora i, d'una altra, l'estàtua d'Escopas descrita per Estrabó<sup>31</sup>, amb un peu sobre un ratolí recordant la funció primitiva, i les monedes que difongueren aquesta iconografia<sup>32</sup>.

27. FARNELL (vegeu *infra*) es deixa endur també pel prejudici hel·lenocèntric. En la mateixa direcció apunta l'estudi de TRENCSENÝI-WALDAPFEL, I. «Apollon Smintheus in Innerasien», *AOrientHung* XV (1962), p. 343-352, que advoca per una penetració de la divinitat grega a l'Àsia. NENCI i CATALDI (*op. cit.*, 583) adverteixen de la tendència de la historiografia grega a imaginar els contactes sobre els motllos tòpics de l'hospitalitat grecobàrbara, amb una incidència més gran en els elements grecs. Així doncs, figures com la d'Apol·lo Esminteu apareixen intensament hel·lenitzades, car la tradició literària n'omet l'element indígena.
28. Apol·lo Esminteu és un clar protector dels interessos troians en detriment dels grecs en el primer cant de la *Ilíada*. L'aparent paradoxa del déu grec per excel·lència es resol si tenim en compte que en la figura homèrica té més pes la condició de divinitat local del déu dels ratolins, invocat explícitament amb l'advocació de Σμινθεῦ.
29. *Op. cit.* p. 164 s.
30. De fet, FARNELL no fa sinó admetre com a vàlida la connexió cretesa testimoniada àmpliament en el mite i comentada a bastament pels autors antics: Ael., *loc. cit.*; Clem. Al., *loc. cit.*; Sch. D in Il I 39 [Mythographus Homericus]; *Et. Gud.* s. u. Σμινθίων; *E. M.* s. u. Σμινθεύς; Eust. in Il. I 39; Str. XIII I, 48; Heraclides Ponticus, fr. 155 [apud Strabonem, *loc. cit.*]; Sch. in Clem. Al. 30, 5.; Sch. in Lyc. Al. 1303. La variant cretesa del mite és, segons el nostre parer, una manipulació que legitimava la presència grega en la zona i silenciava la versió aborigen antiga, precisament la que s'ha conservat en Polèmon i que abona la nostra tesi. Noti's l'abundància de fonts que han transmès la versió cretesa enfront del *testis unicus* que ha donat peu a aquest article. Per a una versió àtica, vegeu Str. XIII I, 48.
31. XIII 1; vegeu WEBER, H. (1966), «Zum Apollon Smintheus-Tempel in der Troas», *MDAI* (I) 16, p. 100-114. La importància del culte a aquesta divinitat ja la va advertir Farnell (*loc. cit.*) i es desprèn de la importància que li concedeixen les fonts, de les restes arqueològiques i de testimonis epigràfics i numismàtics (vegeu la nota 1).
32. Vegeu LIMC 378 a-d.